

*Sławomir Szymański*

## Problem refleksji zewnętrznej w *Nauce logiki*

W często przytaczanym fragmencie *Wykładów z historii filozofii* Hegel opisuje pewien charakterystyczny punkt widzenia na filozofię; wyraża się on w pełnym wywyższeniu i zobojętnieniu na zgłaszane przez filozofię roszczenie do poznania prawdy, a kumuluje w przekonaniu, że historia filozofii to po prostu zbiór przekonań, poglądów, mniemań czy opinii. Na korzyść tego stanowiska działa jeszcze fakt istnienia wielu rozmaitych filozofii, często wzajemnie sprzecznych. W takiej sytuacji, filozofia byłaby dla nas tylko „pewnym martwym historycznym materiałem zewnętrznym, nagromadzeniem treści, która jest w sobie próżna”<sup>1</sup>. Hegel sprzeciwia się takiemu punktowi widzenia:

W ruchu myślącego ducha istnieje z istoty rzeczy związek, ma on charakter rozumny. Do historii, a w szczególności do historii filozofii, musimy przystępować z tą właśnie wiarą w ducha dziejów powszechnych (*Weltgeist*)<sup>2</sup>.

Filozofia i opracowywane przez nią treści myślenia nie są przypadkowym nagromadzeniem *tylko* historycznego (czyli *już* przestarzałego) materiału, jak np. na złomowisku, lecz dynamiczną, żywą i racjonalną całością. Tego jednak z zewnątrz nie widać. Sprawą najistotniejszą jest tu podjęcie „trudu myślenia”, tj. przemyślenie jakiejś treści zgodnie z jego własną, wewnętrzną dynamiką. Ten immanentny rozwój czy ruch treści należy przeciwstawić zewnętrznemu punktowi widzenia, postrzegającego określenia i pojęcia jako osobne, zamknięte całości układające się w statyczne struktury (zgodnie z arbitralną dowolnością). Do określenia właściwego punktu widzenia na filozofię (można tu również mówić o właściwej metodzie myślenia) należy również odróżnienie refleksji wewnętrznej od zewnętrznej. Treść myślenia nie jest czymś wobec nie-

<sup>1</sup> Por., Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN 1994, s. 40.

<sup>2</sup> Ibid., s. 46.

go *innym, obcym czy zewnętrznym*. Nie jest również czymś *gotowym, zastanym czy martwym*, co wystarczy przejrzeć i uporządkować. Celem tego tekstu jest przedstawienie pojęcia refleksji zewnętrznej (w oparciu o porządek narracji *Logiki istoty*) oraz odpowiedź na pytanie o wzajemną relację obu wymienionych rodzajów refleksji.

Refleksji zewnętrznej poświęcił Hegel jeden z podrozdziałów *Nauki o istocie* (w drugim tomie *Nauki logiki*). Jednak termin ten pojawia się także w wielu innych miejscach *Nauki logiki*. Można wstępnie wyróżnić dwa znaczenia refleksji zewnętrznej. Po pierwsze, stanowi ona pewien moment rozwoju istoty i jako taka jest postacią refleksji immanentnej. Po drugie, stanowi ona pewien wyraźnie przeciwstawiony refleksji immanentnej, *niewłaściwy* typ myślenia. Problem, który się tu zarysowuje, można wyrazić w następującym pytaniu: czy refleksja zewnętrzna stanowi pewien moment refleksji immanentnej, czy też jest pewnego rodzaju typowym błędem myślenia? Zanim odpowiemy na to pytanie, trzeba krótko wyjaśnić pojęcia odgrywające w tym kontekście ważną rolę: istota, ruch istoty, oraz refleksja. Jednocześnie przybliżymy pierwsze kilkanaście stron *Logiki istoty*, ponieważ tam właśnie pojawia się jako jej temat i moment refleksja zewnętrzna.

Jak należy pojmować istotę w *Nauce logiki* Hegla? Można zaryzykować twierdzenie, że w metafizykę istoty od jej początku wpisana jest różnica pomiędzy tym, co istotne, a tym, co nieistotne. W tym przeciwstawieniu istota określa stałość, niezmienność i prawdę rzeczy. Zatem stanowi to, co wewnętrzne wobec tego, co dotyczy jedynie pewnej powierzchowności, czy też zewnętrzności rzeczy (tego, co niestałe i zmienne). Istota należy tym samym do obszaru tego, czego nie da się ująć bezpośrednio (w przeciwstawieniu do obszaru tego, co bezpośrednio dane i dające się w tej bezpośredniości ująć). W tym sensie istotę przeciwstawia się zjawiskom. Zostaną one określone jako sfera zewnętrzności, tj. sfera nie-prawdy skrywająca lub też przesłaniająca istotę i w ten sposób sfera pozorów. Istota zajmuje tu natomiast pozycję wewnętrznej prawdy zjawisk. Taki sposób rozumienia istoty, który przypisuje jej rolę tylko tego, co wewnętrzne Hegel uważa za:

pospolity błąd refleksji [...] Jeśli jest ona ujmowana tylko w taki sposób, to również takie [jej] rozważanie jest całkowicie *zewnętrzne*, a taka istota [jest] pustą zewnętrzną abstrakcją<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> G.W.F Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, nach der 3. Ausgabe (Heidelberg: Osswald, 1830) neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg: Meiner 1991, § 140. Dalej cytowane jako: EFW.

Są to pierwsze akapity *Logiki istoty*. Zwróćmy uwagę, że już tutaj przywołuje Hegel błędną postać refleksji, jak również przybliży jej punkt widzenia. Innymi słowy, refleksja immanentna od początku ma za przedmiot nie tylko treści myślenia, lecz również pewien jego typ.

Przyjrzyjmy się temu bliżej. Pierwszym rezultatem dążenia wiedzy do istoty jest wzajemne przeciwstawienie istoty i bytu. Istota *pochodzi* z bytu. Istota stanowi zniesiony byt<sup>4</sup>. Byt jest w odniesieniu do istoty tym, co negatywne. Byt jako zniesiony wydaje się więc stać niejako *naprzeciwko* istoty. Dokładniej: byt wydaje się przeciwstawiony istocie i w tym przeciwstawieniu stanowi to, co nieistotne. Byt wydaje się tu być tym, co jest *przekraczane*, natomiast istota jego ukrytą *poza nim* prawdą. Hegel przypomina jednak, aby określić czasowych i przestrzennych, które chętnie wykorzystujemy, nie brać za określenia ruchu wiedzy, ani też za określenia stosunku bytu i istoty. Tego rodzaju określenia mogą być tu traktowane wyłącznie jako pewne aproksymacje: podobnie jak istota jest (bezczasową) przeszłością bytu, tak również byt jest (nie przestrzennie) przekraczany przez wiedzę dążącą do istoty. Sfera istoty (prawda bytu) nie może zatem zostać przeciwstawiona sferze bytu analogicznie do przeciwstawienia tego, co prawdziwe temu, co nieprawdziwe.

Hegel ujmuje istotę, najogólniej, jako to, co refleksyjnie zwraca się ku sobie samemu albo to, co odnosi się do siebie samego. Można tu wskazać podstawową różnicę pomiędzy sferą bytu a sferą istoty: w sferze bytu wszystko przechodzi w to, co inne (staje się innym), natomiast stawanie się w sferze istoty pozostaje zawsze ruchem skierowanym ku sobie. Innymi słowy, przechodzenie w to, co inne pozostaje w sferze istoty odniesieniem do siebie samego (powrotem do siebie).

Przejdźmy do dialektyki istoty, czyli do opisu jej *własnej* dynamiki. Ruch istoty nie jest ruchem ku czemuś innemu lub, innymi słowy, nie jest przechodzeniem istoty w coś innego, w coś od niej i wobec niej różnego. Istota pozostaje bowiem stale w sobie samej. *Poza* istotą nie

<sup>4</sup> Zniesienie (*Aufhebung*) jest niewątpliwie jedną z najważniejszych kategorii Hegłowskiej filozofii. Spośród kilku znaczeń słowa „znosić” najważniejsze jest dla nas „usuwać” („unicestwiać”, „niszczyć”), ponieważ to właśnie w opozycji do niego kształtuje się sens Hegłowskiego *Aufhebung*. Znoszenie nie oznacza więc definitywnego usunięcia, lecz raczej przekroczenie czegoś z jednoczesnym tego zachowaniem. Tym, co usuwane jest z pewnością bezpośrednia ważność pewnego określenia, czy też pewnej *postaci* pojęcia. Zostają one jednak zachowane w rezultacie tego ruchu jako zniesione.

ma niczego, co można byłoby zanegować. Dlatego też ruch istoty, ruch, który się ku *czemuś* kieruje, Hegel określa jako negację negacji. Do oznaczenia swego rodzaju pustego miejsca po zniesionym bycie, tzn. po takim innym, które wydaje się być przeciwstawiony istocie (jako to, co nieistotne temu, co istotne) służy Heglowi pojęcie pozoru. Pozór to nicość (*Nichtigkeit*), o której nie można jednak powiedzieć, że *jest*. Pozór nie stanowi tego, co nieistotne (jako negacja istoty). W tym właśnie sensie, rezultatem totalności zniesienia bezpośredniego bytu w istocie jest określenie tego co inne jako „negacji z negacją”. Istota

sama jest absolutnym pozorem, czystą negatywnością, która nie ma nic poza sobą, co mogłaby negować, lecz neguje tylko to, co jest jej własną negacją, która istnieje tylko w tym negowaniu<sup>5</sup>.

Trwałe przeciwstawienie istoty i pozoru stanowiłoby nową postać „pustej, zewnętrznej abstrakcji”. Z kolei przywołanie tego przeciwstawienia jako pewnego momentu własnego ruchu istoty jest warunkiem przejścia do jego kolejnych faz.

Ruch refleksji, własny ruch istoty można opisać poprzez samoodniesienie rozumiane jako odniesienie do innego. Hegel ujmując „*byt refleksyjny*” jako „byt, w którym prześwieca to, co inne, i który prześwieca w tym, co inne”<sup>6</sup>. Jak zaznaczyliśmy już wyżej, można powiedzieć, że pozór stanowi w ruchu istoty niejako puste miejsce po bezpośrednim bycie. Konieczność ustalenia owego pustego miejsca jest wymuszona obecnością „odniesienia do innego” jako jednego z dwóch momentów konstytuujących dialektykę istoty. Porównanie pozoru do pustego miejsca można stosować jedynie z tym zastrzeżeniem, że stanowi ono co najwyżej pewne przybliżenie. Ściśle rzecz biorąc nie ma żadnego *pustego miejsca* poza istotą. Pozór markuje jednak tego rodzaju *to, co inne* pozwalając w ten sposób wyrazić różnicę tkwiącą w istocie<sup>7</sup>. Hans Peter Falk zauważa, że „aby ustanowić pewien stosunek określoności, pewne odniesienie do innego, pozór musi spełniać minimalny waru-

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, nach dem Text: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Band 11, neu hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg: Meiner 1999, 14/249-250 (gdzie pierwsza liczba oznacza paginację cytowanego wydania, natomiast druga paginację wydania podstawowego). Dalej cytowane jako: L II.

<sup>6</sup> EFW, § 114.

<sup>7</sup> Temat różnicy jako pozoru i pozoru jako różnicy omówię obszerniej w dalszej części.

nek bycia elementem relacji, właśnie bezpośredniości, względnie – na poziomie metody – równości ze sobą. Jednocześnie należy jednak tą bezpośredniość ujmować jako już zniesioną, inność (*Andersheit*) istniejącą tylko w pozorze”<sup>8</sup>. Tak więc, przedstawienie wewnętrznego ruchu istoty, do którego należy odniesienie do czegoś innego, wymaga wskazania tego *drugiego*, innego niż istota elementu relacji. To, do czego istota się odnosi, jest jednak tylko „wirtualnym” innym. Z pozoru jako różnego od istoty punktu odniesienia dla (opisu) jej ruchu pozostaje jedynie „czysty moment nieistnienia”.

Przejdźmy w tym miejscu do tego rozdziału *Logiki istoty*, który został poświęcony refleksji. Hegel wymienia tu trzy swego rodzaju stadia rozwoju refleksji: zakładającą, zewnętrzną oraz określoną. Skupmy się najpierw na pierwszej z nich.

Refleksja została powyżej ujęta jako ruch, który znosi swoją własną negatywność. W kontekście refleksji zakładającej pojawia się tu dość skomplikowana figura „znoszenia swojego zakładania w swym zakładaniu”<sup>9</sup>. Spróbujmy wyjaśnić to sformułowanie. Można powiedzieć, że negatywność musi zostać założona, aby mógł się dokonać ruch refleksji. Ta negatywność nie jest jednak negatywnością jako to, co wyłącza *inne* istoty (tzn. jako to, co nieistotne). Powrót istoty do siebie samej stanowi więc negację swojej własnej negatywności. W tej mierze to, co negatywne (czego negację stanowi ruch refleksji), zostaje uprzednio (tj. uprzednio wobec powrotu istoty do siebie samej) założone (*vorangesetzt*).

Jest to stosunek [refleksji] do siebie samej, ale do siebie jako swojej własnej negatywności. Tylko w ten sposób jest ona pozostającą w sobie (*insichbleibende*), siebie do siebie odnoszącą negatywnością. Bezpośredniość powstaje tylko jako powrót i jest tym negatywnym, które jest pozorem początku, który jest negowany poprzez powrót<sup>10</sup>.

Refleksja jest zatem sama uprzednim zakładaniem tego, z czego *jak gdyby* stanowi powrót. W ten sposób jej ruch zyskuje pewien punkt oparcia. Nie można jednak powiedzieć, że refleksja zastaje ten punkt jako coś różnego od istoty. Przypomnijmy, że ten punkt jest jedynie „pozorem początku”, a nie faktycznym początkiem ruchu refleksji.

<sup>8</sup> H.-P. Falk, *Das Wissen in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, München 1983, s. 100.

<sup>9</sup> Por. L II, 16/251-252.

<sup>10</sup> L II, 16/251-252.

Trudność w jasnym i wyraźnym przedstawieniu tego momentu polega na tym, że odsłania się on dopiero w powrocie istoty do siebie samej. Innymi słowy, dopiero powrót istoty do siebie, zniesienie jej własnej negatywności, nadaje temu, co zniesione, status pozoru lub raczej nadaje pozorowi istnienie (z tym tylko zastrzeżeniem, że mowa tu o istnieniu pozoru jako tego, z czego istota powraca do siebie). To, co uprzednio założone nie jest czymś samodzielnym i różnym od istoty (tzn. nie jest czymś zastanym, co okazuje się właściwym początkiem ruchu istoty), lecz raczej samą istotą, która zakłada w ten sposób siebie. Powrót istoty do siebie stanowi zniesienie tego, co założone, a więc również zniesienie samego zakładania. Dopiero powrót refleksji „jest zakładaniem (*Voraussetzen*) tego, co zastane. To, co zastane, staje się [czymś] tylko w tym, że jest opuszczane”<sup>11</sup>. W tym właśnie sensie można mówić o „znoszeniu zakładania w swym zakładaniu” w odniesieniu do opisywanego ruchu.

W tym planie odsłania się wyraźniej moment nicości i niesamoistności pozoru. Refleksja jest w swym ruchu swoim własnym niebytem. Pozór można potraktować jako nazwę tego niebytu, a dokładniej nazwę niebytu tego niebytu (co odpowiada opisowi ruchu refleksyjnego jako ruchu od Niczego przez Nic ku sobie). Tym samym, refleksja zawiera w sobie pewną przeciwstawność, wyznaczaną i ustalaną przez to, co uprzednio założone (przez pozór innego). Dokonujące się w ten sposób określenie refleksji stanowi moment przejścia od refleksji zakładającej do refleksji zewnętrznej.

Można powiedzieć, że refleksja zewnętrzna wyobcowuje się z siebie mocą swojego własnego założenia. Innymi słowy, powrót refleksji do siebie, czy też jej refleksyjne kierowanie się ku sobie, jest dla refleksji zewnętrznej powrotem *poprzez* i z czegoś faktycznie innego. Refleksja ta zakłada pewien substrat swego ruchu (to, co uprzednio założone staje się tu momentem eksterioryzacji refleksji).

Według Hegla, refleksja zewnętrzna łączy w sobie dwa momenty: refleksyjnego skierowania się ku sobie oraz negatywnego odniesienia do siebie samej. W tym drugim wypadku „odnosi się ona do siebie jako do swego niebytu”<sup>12</sup>. Wymienione momenty wydają się być jednak nierównoważne, ponieważ w refleksji zewnętrznej widać przede wszystkim dążenie do uzewnętrznienia. Zastaje ona bowiem to, od czego refleksja zakładająca tylko zdawała się rozpoczynać, tzn. czyni to, co

<sup>11</sup> Por. L II, 16/251-252.

<sup>12</sup> L II, 17-18/252-253.

uprzednio założone bytem bezpośrednim. Tym samym zakłada to, co inne jako to, co inne i wyobcowuje samą istotę zamrażając ją w pewnych abstrakcyjnych, zewnętrznych wobec niej samych określeniach<sup>13</sup>.

„Refleksja zewnętrzna” jest tą [refleksją], która *zapomniata*, że to, co uprzednio założone (*das Vorausgesetzte*) jest tylko nią samą jako moment jej zakładania [...] Na tym poziomie rozwoju logicznego pojęcia refleksji kreśli Hegel obraz *naszej refleksji*, która jest scharakteryzowana przez to, że wychodzi od czegoś wobec niej niezależnego, co stara się określić (i o tyle: zanegować) [...] Biorąc pod uwagę, że zasadniczy impet *Nauki logiki* tkwi w tym, żeby logiczne określenia, w przeciwieństwie do jej *poprzedników*, „nie po prostu przyjąć”, lecz rozwinąć z samych siebie, to staje się jasne, że ta „zewnętrzna refleksja” w całości rozwoju refleksji może mieć tylko status pewnego stadium chwilowego zapomnienia. W „uprzednim zakładaniu (*Voraussetzen*)” był zasadniczo utrwalony charakter „zakładania (*Setzen*)”; teraz jest on stracony, a refleksja wydaje się od swojego „uprzedniego założenia (*Voraussetzung*)” „zaczynać jako od czegoś obcego”<sup>14</sup>.

Refleksja zewnętrzna musi stanowić moment tylko „chwilowej amnezji”, ponieważ *musi móc* zostać przekroczona czy raczej zniesiona (w sensie *Aufhebung*).

Tego rodzaju zewnętrzną refleksję stanowi w oczach Hegla na przykład Kantowska refleksyjna władza sądenia. Jej zadanie polega na wyjściu od tego, co dane (od tego, co szczegółowe), w poszukiwaniu tego, co ogólne. To, co ogólne ma stanowić istotę tego, co szczegółowe, od czego ta refleksja wychodzi. Hegel dowodzi, że ten *początek* ruchu refleksyjnego nie jest jednak niczym innym niż sama refleksja (tj. niczym danym, ani przez nią zastanym).

Jednością refleksji zakładającej i zewnętrznej jest refleksja określająca. Główny temat poświęconego jej rozdziału stanowią tzw. określenia refleksyjne. W nich też najlepiej widać rolę pozoru w ruchu refleksji (pojęcia kluczowego dla zrozumienia struktury tego ruchu). Określenia refleksyjne tym różnią się od jakości (tj. określeń w sferze bytu), że nie odnoszą się do czegoś innego, lecz do siebie samych.

Określenia [refleksyjne] stanowią przez to określony pozór, taki, jakim jest w istocie, pozór istotny (*den wesentlichen Schein*). Z tego powodu refleksją określającą jest refleksja, która wyszła poza siebie<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Por. L II, 27-29/260-262.

<sup>14</sup> Ch. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*, Frankfurt am Main: Athenäum 1987, s. 222-223.

<sup>15</sup> L II, 23/256-257.



Można więc powiedzieć, że pozór stanowi innobyty określeń refleksyjnych. Nie czerpią one bowiem własnego bycia określonym z odniesienia do czegoś innego i różnego od nich. Wszelkie określenia tego, co refleksyjne są umocowane w odniesieniu do samego siebie. To, co inne, pozostaje tu więc w sferze pozoru tak samo, jak innobyty istoty.

Określenia posiadające formę refleksji nie odnoszą się do jakiegoś innobytu. Ich innobyty zawarty jest w nich samych (tzn. okazuje się być właśnie ich innobytem). Jednak określenia refleksyjne „nie unikają przez swoją formę refleksji przechodzenia [w to, co inne] i sprzeczności”<sup>16</sup>. Refleksja immanentna respektuje obie te strony. Pokazuje więc najpierw samoistość pojęć refleksyjnych (nie odnoszą się one do niczego wobec nich zewnętrznego, lecz to, co inne, zawierają w sobie; dokładniej: zapośredniczają się ze sobą przez niebyty tego, co inne). Następnie ukazuje jednak konieczność przechodzenia jednego określenia w drugie (na przykład tego, co pozytywne w to, co negatywne i na odwrót), lub też, innymi słowy, moment *przeświecania* (*Scheinen*) jednego w drugim.

Refleksja zewnętrzna porusza się zawsze w obszarze względności. Oznacza to, że zajmuje ona pozycję swego rodzaju zewnętrznego obserwatora, stwierdzając przykładowo równość (pod pewnym względem) lub nierówność (pod innym względem) dwóch rzeczy. Jedność obu tych momentów staje się przez to czymś obcym porównywanym rzeczom, ponieważ jednoczy je zewnętrzna wobec nich czynność refleksji. Innymi słowy, dopiero w porównywaniu (tj. właśnie czynności refleksji zewnętrznej) równość i nierówność, czy też pozytywność i negatywność okazują się być, *jednym i tym samym* (również w tym sensie, że dla refleksji zewnętrznej pozostaje obojętne, która ze stron zostanie określona jako negatywność, a która jako pozytywność). Jest to proces i konfiguracja określeń paradoksalna z zewnętrznego punktu widzenia, lecz pozostają przecież czymś strukturalnie typowym dla refleksji immanentnej.

Przyjrzyjmy się temu bliżej. Refleksja zewnętrzna nie pokazuje „własnej refleksji” pozytywności i negatywności. Jak zaznacza Hegel, ta refleksja:

w jednej i tej samej czynności odróżnia jednak dwie strony: równość i nierówność, i tym samym w jednej czynności zawiera obie: jednej każe przeświecać w drugiej i jednej kierować się refleksją w drugą<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> L II, 26/259-260.

<sup>17</sup> L II, 40/62.



Dopiero refleksja „pełna polotu” odsłania jako nieprawdę zamrozoną przez refleksję zewnętrzną przeciwstawność tego, co pozytywne i tego, co negatywne.

Każde [z tych określeń] istotnie prześwieca w tym, co inne (*das Scheinen seiner in sich selbst*), a nawet jest zakładaniem siebie jako tego, co inne<sup>18</sup>.

Można powiedzieć, że pozór (*Schein*) jako przeświecanie (*Scheinen*) stanowi to, co inne w tym, co samoistne. Określenia refleksyjne wzajemnie odnoszą się do siebie i zawierają się w sobie nawzajem i w tym właśnie sensie przeświecają w sobie nawzajem.

Jak więc działa refleksja zewnętrzna? Jak widzieliśmy, stanowi ona postać refleksji wyobcowanej z samej siebie, ponieważ określa się ona w przeciwstawieniu do tego, co istotne. To, co istotne, występuje tu jako to, co inne samej refleksji i okazuje się być źródłem osiąganych przez nią określeń.

Przyjrzyjmy się tutaj dwóm wymienianym przez *Naukę logiki* momentom (tak usytuowanej) refleksji zewnętrznej: różnorodności (która jest jej *własną* różnorodnością) i odniesieniu do rzeczy samej w sobie (która jest tym, co *inne* i *obce* dla tej refleksji). Stosunek rzeczy samej w sobie do różnorodności jest oczywiście kolejnym momentem ruchu myślenia osiąganym przez nie w rozwoju pytania o prawdę bytu. Należą do niego również obie strony czy też momenty tej relacji. Te momenty odpowiadają wzajemnemu przeciwstawieniu zewnętrznej egzystencji (tego, co różnorodne) oraz rzeczy samej w sobie. Egzystencja zewnętrzna (refleksja zewnętrzna) czerpie jednak własną określoność z odniesienia do tego, co inne (tj. rzeczy samej w sobie), która występuje tu jako prosta identyczność stanowiąca podłoże tego, co różnorodne.

Różnorodność nie ma więc własnego samodzielnego istnienia (*Bestehen*) poza (*jenseits*) rzeczą-w-sobie, lecz, w swoim koniecznym odniesieniu do niej, istnieje (*ist*) dopiero jako pozór w stosunku do [rzeczy samej w sobie], jako załamująca się na niej refleks<sup>19</sup>.

Egzystencja zewnętrzna zachowuje moment samoistności (ponieważ wydaje się być czymś innym niż rzecz sama w sobie), lecz tylko

<sup>18</sup> L II, 55/282-283.

<sup>19</sup> L II, 110/328.

w określoności pozoru, ponieważ samoistność tego, co różnorodne<sup>20</sup> zasadza się wyłącznie na odniesieniu do tego, co inne (tego, co samo w sobie). Dlatego zewnętrzna egzystencja (różnorodność) okazuje się być *tym samym*, co rzecz sama w sobie. W ten sposób znoszona jest różnica momentów kształtująca punkt widzenia refleksji zewnętrznej (a więc również ona sama).

Innymi słowy, rzecz sama w sobie nie odnajduje się w *wyobcowującym* odniesieniu do egzystencji zewnętrznej, lecz odnosi się sama do siebie. W tym sensie stanowi ona prostą identyczność ze sobą samą.

Jest ona tylko o tyle identycznością ze sobą samą, o ile zawiera w sobie negatywność refleksji. To, co przejawiało się jako jej zewnętrzna egzystencja, jest dlatego momentem w niej samej<sup>21</sup>.

Oba momenty refleksji zewnętrznej, jej własna różnorodność i jej odniesienie do rzeczy samej w sobie jako do tego, co w stosunku do niej inne, są jednym i tym samym<sup>22</sup>.

Zewnętrzna różnorodność nie jest więc czymś *poza* rzeczą samą w sobie. Hegel ujmuje jej status względem rzeczy samej w sobie jako pozór („załamujący się na niej refleks (*der sich an ihm brechende Reflex*)”). Refleksję zewnętrzną można ująć jako sposób odnoszenia się rzeczy samej w sobie do siebie samej, a przez to jako pewną określoność tej rzeczy<sup>23</sup>. Tak więc, ani zewnętrzność rzeczy samej w sobie nie jest tym, co inne wobec jej wewnętrzności, ani też rzecz sama w sobie nie czerpie swojej określoności z odniesienia do tego, co inne. W związku z tym, ani refleksja nie jest czymś *poza* rzeczą samą w sobie, ani też rzecz sama w sobie czymś innym niż refleksja.

To, co inne określa więc moment różnicy w rzeczy samej w sobie, ponieważ zawiera ona sama w sobie negatywność refleksji. To, co inne (co początkowo, z punktu widzenia refleksji zewnętrznej, wydawało się być jej przeciwstawione i różne niż rzecz sama w sobie), okazuje się być tym, co inne rzeczy samej w sobie. Innymi słowy, egzystencję zewnętrzną można ująć jako sposób, w jaki rzecz w sobie odnosi się do samej siebie jako do tego, co inne. W ten sposób, rzecz sama w sobie odtwarza (w sobie) różnorodność. W tym miejscu mamy zatem do czynienia już nie z jedną rzeczą samą w sobie, lecz z licznymi rzeczami samymi w sobie.

<sup>20</sup> Określane tu jako „coś, co trwale istnieje dla siebie (*für sich Bestehendes*)”.

<sup>21</sup> L II, 111/328-329.

<sup>22</sup> L II, 110/328.

Czy w ten sposób następuje odtworzenie pozoru (w tej postaci, w jakiej został on powyżej ujęty)? Czy powrót rzeczy samej w sobie w określoność refleksji zewnętrznej oznacza ustanowienie zewnętrzności (powierzchnowości) rzeczy w sobie jako pozoru? W przeciwstawieniu do egzystencji zewnętrznej rzecz-w-sobie była tylko pewnym momentem refleksji zewnętrznej. Okazało się jednak, że sama różnica pomiędzy różnorodnością (egzystencją zewnętrzną) a rzeczą samą w sobie (egzystencją istotną) jest różnicą, która *należy* do tej ostatniej. Można więc powiedzieć, że w odniesieniu do innego (tj. w momencie swojej mnogości) rzecz-w-sobie potwierdza identyczność ze sobą samą (mocą refleksyjnej negatywności, którą zawiera w sobie).

Istnieje tylko Jedna rzecz-w-sobie (*es ist nur Ein Ding-an-sich*), która odnosi się sama do siebie w zewnętrznej refleksji, a jej *własnym odniesieniem do siebie jako do czegoś innego* jest to, co stanowi jej określoność. Ta określoność rzeczy-w-sobie jest *własnością rzeczy*<sup>24</sup>.

Na zbiór własności pewnej rzeczy składają się jej określenia uzyskane w odniesieniu do czegoś innego. Własność stanowi więc niejako zewnętrzną stronę rzeczy („stronę załoźoności rzeczy”). Jednak własność (tak ujęta) nie oznacza wyłączenia strony wewnętrznej (w sensie przeciwstawienia sobie obu tych stron). Oznacza to, że własność rzeczy nie jest czymś różnym od tego, czym ta rzecz jest sama w sobie<sup>25</sup>.

W związku z tym, własności pewnej rzeczy nie są rezultatem działania takiej refleksji, która ujmowałaby rzecz samą w sobie korzystają-

<sup>23</sup> „Rzecz sama w sobie ma więc swoją określoność nie w jakimś zewnętrznym stosunku do innej rzeczy samej w sobie i tej innej do niej; określoność ta nie jest, jak się okazuje, tylko jej powierzchnową stroną, lecz istotnym zapośredniczeniem siebie samej ze sobą samą, jako z czymś, co inne”; NL II, 179.

<sup>24</sup> L II, 112/329-330. W tym kontekście zarysowuje się również zasadnicza różnica pomiędzy negatywnością w sferze bytu a negatywnością w sferze istoty. Ta pierwsza jest odniesieniem do tego, co inne *jako* do tego, co inne (uzyskaną w ten sposób określoność nazywa Hegel *jakością*). Negatywność w sferze istoty posiada natomiast charakter refleksji. Oznacza to, że jako odniesienie do tego, co inne jest ona przede wszystkim odnoszeniem się do siebie samej jako do tego, co inne (tego typu określoność stanowi *własność*).

<sup>25</sup> „Rzecz ma własność wywoływania tego czy czegoś innego w tym, co inne, oraz uzewnętrznia się w swoisty sposób w tym swoim odnoszeniu się. Ukazuje ona tę swoją własność tylko pod warunkiem jakiejś odpowiadającej jej własności innej rzeczy, ale jest ona zarazem własnością *jej przynależną* (*ihm eigentümlich*) i jej ze sobą identycznym podłożem; ta refleksyjna jakość nazywa się też dlatego własnością”; NL II, 180-181.

jąc z jakiegoś zewnętrznego (wobec tej rzeczy) punktu widzenia<sup>26</sup>. Refleksyjna identyczność rzeczy samej w sobie decyduje o tym, że nie mamy tutaj do czynienia z pewną rzeczą ukrytą za swoją powierzchownością, czy też, ujmując tą sytuację z drugiej strony, z pewną zewnętrznością rzeczy, która przesłania to, czym ta rzecz jest sama w sobie. Termin *jenseits* (poza, po tamtej stronie) oznacza właśnie tą nieprawdę zewnętrznej refleksji, która obie te strony rzeczy izoluje i wzajemnie sobie przeciwstawia.

Własność stanowi uzewnętrznienie się rzeczy. To, co zewnętrzne pozostaje jednak również czymś własnym rzeczy. Właściwości należą do rzeczy, która się w nich manifestuje. Ta dialektyka tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne, znosi więc ostre przeciwstawienie egzystencji (tego, co ugruntowane) i rzeczy samej w sobie (substratu, podłoża). Tym samym, egzystencja okazuje się być momentem uzewnętrznienia się rzeczy. W ten sposób to, co zewnętrzne, przestaje być *tylko* pozorem. Pozorem przestaje być jednak również rzecz sama w sobie (jako uprzedmiotowienie tej pustej abstrakcji, którą Hegel wiąże z rzeczą samą w sobie idealizmu transcendentального). Rzecz nie jest bowiem niczym innym niż jej własności (tj. jej zewnętrzność); nie jest jakąś rzeczą *czystą*, spoczywającą dyskretnie u podłoża tych własności, lecz w tej tylko mierze jest w sobie, w jakiej momenty jej uzewnętrznienia pozostają jej własnym innym. Mamy tu więc do czynienia z tą samą (strukturalnie) sytuacją, którą napotkać można w dialektyce pozorów: określenia różniące rzecz samą w sobie od jej zewnętrzności (które konstytuują *pozorną* samoistność tej zewnętrzności) okazują się być określeniami rzeczy samej w sobie (a omawiana różnica jej własną różnicą).

W tym kontekście, Hegel przedstawia genezę pojęcia rzeczy samej w sobie. W optyce *Nauki logiki* stanowi ona rezultat abstrahowania od jakiejkolwiek określoności. W ten sposób odsłania się również moment niepoznawalności rzeczy samej w sobie: jeśli abstrahujemy od wszelkiego określania, to pozostaje tylko swego rodzaju *puste miejsce* na określoność. Można powiedzieć, że rzecz sama w sobie stanowi nazwę (i jednocześnie uprzedmiotowienie) tej „pustej abstrakcji”.

Zakładając w ten sposób z góry rzecz samą w sobie jako to, co nieokreślone, wszelkie określenie umieszczone zostaje na zewnątrz niej,

<sup>26</sup> Takiemu pojęciu rzeczy samej w sobie odpowiada u Kanta pojęcie noumenu w sensie pozytywnym.

w obcej dla niej refleksji, do której rzecz sama w sobie ma stosunek obojętny. Tą zewnętrzną refleksją jest dla transcendentnego idealizmu – świadomość<sup>27</sup>.

Według Hegla, idealizm transcendentálny przeciwstawia podmiot (świadomość) abstrakcyjnej rzeczy samej w sobie i przy tym przeciwstawieniu pozostaje. Innymi słowy, to przeciwstawienie można uznać za moment ruchu wiedzy, który Hegel przypisuje samowiedzy idealizmu transcendentálnego jako jego moment ostateczny (i w tym sensie absolutny). W ten sposób ujawnia się jednostronna subiektywność perspektywy idealizmu transcendentálnego, który „nie wychodzi poza ograniczoność Ja przez przedmiot, w ogóle poza świat skończony, lecz zmienia jedynie *formę* ograniczenia (*Schranke*), która pozostaje dlań tym, co absolutne, przekładając ją jedynie z postaci obiektywnej w subiektywną”<sup>28</sup>. W tym kontekście idealizm transcendentálny okazuje się być idealizmem subiektywnym. Wydaje się jednak, że decydujące jest tutaj nie to, że ogranicza on zasięg (prawomocnego) odniesienia przedmiotowego do zjawisk „pozostawiając rzecz samą w sobie niepoznawalną”, lecz raczej fakt, że identyfikuje się poprzez określenia subiektywne. Tak więc, nieprawda idealizmu transcendentálnego polega w oczach Hegla zarówno na takiej jednostronnej *subiektywizacji* świata, jak i na pustej abstrakcyjności rzeczy samej w sobie przeciwstawionej świadomości (czyli właśnie odtworzeniu stanowiska refleksji zewnętrznej względem tej rzeczy).

Przechodząc do absolutu Hegel znów podkreśla różnicę pomiędzy refleksją zewnętrzną, a „własnym” rozwijaniem absolutu, tj. pomiędzy „formalną, niesystematyczną dialektyką” a „*ukazywaniem tego, czym [absolut] jest*”<sup>29</sup>. Rozwijanie absolutu stanowi jego uzewnętrznienie, które pozostaje jednak tożsame z manifestowaniem samego siebie przez absolut (z ukazywaniem jego własnej, wewnętrznej konieczności).

Określoność w absolutcie ujmuje Hegel jako „przejrzysty pozór (*ein schlechthin durchsichtiger Schein*)”. Każda określoność w absolutcie jest bowiem totalnością, tzn. nie jest niczym różnym niż sam absolut (nie jest niczym samym w sobie i dla siebie). Innymi słowy, te określo-

<sup>27</sup> NL II, 183.

<sup>28</sup> L II, 115/331-332.

<sup>29</sup> L II, 162, 369-370.

ności, z którymi mieliśmy do czynienia do tej pory, zatracają moment samoistności. Nie są one bowiem ani odniesione do absolutu (jako do tego, co inne), ani nie są też jego uzewnętrznieniem (rozumianym jako uzewnętrznienie tego, co wewnętrzne). Za taki „całkowicie przejrzysty pozór” można więc uznać wszystkie momenty ruchu refleksji, które doprowadziły do absolutu. Tym samym, refleksja w absolicie polega na znoszeniu własnej różnicy (a przez to samej siebie) i wyraża „negatywne rozwinięcie” absolutu.

„*Istota, istnienie, świat istniejący w sobie, całość, części, siła* – te refleksyjne określenia wydają się przedstawieniu (*erscheinen dem Vorstellen*) być w sobie i dla siebie istniejącym bytem”<sup>30</sup>. Dopóki pozór nie stał się, czy też raczej nie okazał się być, *pozorem*, dopóty wymienione określenia wydawały się zachowywać pewną samodzielną stronę. Zatracają one jednak moment samoistności w tej właśnie mierze, w jakiej konstytuujący ten moment pozór staje się *przejrzysty*. Staje się zaś przejrzysty dlatego, że refleksja immanentna podejmuje trud przejścia wszystkich określoności konstytuujących pozór jako coś *różnego* od istoty (oraz wszystkich określoności związanych z zajmowaną przezzeń pozycją w dialektycznej strukturze ruchu refleksji, jak na przykład: to, co inne istoty; to, co wobec niej zewnętrzne, obce itd.).

Jeśli jednak spojrzymy na ten proces z zewnątrz, to może się wydawać, że kolejne momenty ruchu refleksji są przez nią zastawane, „a jej czynność (*Tun*) [wydaje się] polegać na tym, że sprowadza je ona z powrotem do indyferentnej identyczności”<sup>31</sup>. Jednak absolut nie jest ani określony ze względu na to, co inne, ani nie staje się jakimś innym. Aby lepiej naświetlić ten moment przywołaliśmy kategorie wewnętrzności i zewnętrzności. Absolut się manifestuje i w tym sensie się uzewnętrznia. Nie polega to jednak na tym, że uzewnętrzniane jest to, co wewnętrzne (tj. że uzewnętrznia się absolut jako to, co wewnętrzne). Nie polega również na tym, że to, co wewnętrzne (absolut) ukazywałoby się czy też przejawiało temu, co zewnętrzne. Tak wyglądałoby to z punktu widzenia refleksji zewnętrznej, która wydaje się zajmować punkt widzenia *poza* absolutem. Należy raczej powiedzieć, że absolut ukazuje siebie sobie samemu, manifestuje się przed sobą samym (ponieważ nie ma żadnego zewnętrznego *obserwatora*, ani jakiegoś inne-

<sup>30</sup> L II, 163/370-371.

<sup>31</sup> L II, 168/374-375.

go punktu odniesienia dla rozwinięcia absolutu). Hegel nazywa ten moment *rzeczywistością*.

Można powiedzieć, że logika istoty rozwija się stale w dwóch równoległych rejestrach: refleksji immanentnej (czyli własnego ruchu istoty) oraz refleksji zewnętrznej (czyli swego rodzaju mechaniki pojęć, której obca jest żywa treść myślenia). Język i nasze przyzwyczajenia gramatyczne stale odtwarzają i tym samym utrwalają binarne opozycje pojęciowe. Próba wyrażenia „własnego ruchu istoty” nie może tego ignorować. Podobnie, jak nie może ignorować zdroworozsądkowych opozycji, pospolitych błędów i wadliwych postaci myślenia. Jak widzieliśmy na kilku przykładach, wydaje się, że nie można osiągnąć kolejnych faz rozwoju istoty bez przywołania punktu widzenia refleksji zewnętrznej. Można jednak zadać pytanie, jaką właściwie rolę odgrywa refleksja zewnętrzna dla refleksji immanentnej?

Przybliżmy odpowiedź, jakiej na to pytanie udziela Michael Theunissen<sup>32</sup>. Zadaje on przede wszystkim pytanie o pozór u Hegla, czyniąc to w kontekście *Nauki logiki* jako całości. Nie ogranicza się więc tylko do tych fragmentów tego dzieła, w których pozór jest tematyzowany. Theunissen proponuje szerszą perspektywę, zawierającą komentarz i całościową interpretację Hegłowskiej logiki, która bierze pod uwagę również strukturalną i semantyczną ekspozycję poszczególnych części *Nauki logiki* i odpowiadających im kategorii oraz jej odniesienie do tradycji metafizycznej. Prześledzenie wywodu Theunissena zdecydowanie wykracza więc poza ramy tej pracy. Niemniej jednak, warto przytoczyć tu kilka poruszanych przez niego wątków, ponieważ poszerzy to nasz punkt widzenia na rolę refleksji zewnętrznej (czy ogólniej *nie-właściwych* typów myślenia) w *Nauce logiki*. Według Theunissena „Logika Hegłowska jest, zgodnie z metodyczną ideą, która leży u jej podstaw, jednością krytyki i przedstawienia (*Darstellung*) metafizyki”<sup>33</sup>. W afirmatywnym jak również polemicznym odniesieniu do Kantowskiej filozofii transcendentualnej oznacza to, że „obiektywna logika dostarcza krytyki określeń myślowych (*Denkbestimmungen*) bezrefleksyjnie stosowanych przez filozofowanie metafizyczne; [dostarcza] ‘prawdziwej krytyki’, która nie podchodzi [do tych określeń] z zewnątrz,

<sup>32</sup> M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

<sup>33</sup> Ibid., s. 16.



lecz ‘rozważa je same w ich szczególnej treści’, to znaczy przedstawia (*darstellt*)”<sup>34</sup>. Taki punkt widzenia dostarcza Theunissenowi określonych problemów interpretacyjnych, ponieważ logika Hegłowska nie ujawnia swojego krytycznego potencjału w tak otwarty i deklaracyjny sposób, w jaki czyni to filozofia transcendentálna, lecz trzeba go dopiero wydobyć<sup>35</sup>.

Jedność krytyki i przedstawienia odsyła do jedności czy też ściślej przynależności prawdy i pozoru. W jakich więc obszarach i kontekstach można szukać potwierdzenia tezy, że „Krytyka pozoru jest metodycznie, nierozzerwalnie związana z przedstawieniem (*Darstellung*) prawdy”<sup>36</sup>? Przyjrzyjmy się kilku takim, omawianym przez Theunissen, momentom.

W ramach logiki bytu krytyka metafizyki kieruje się przede wszystkim przeciwko myśleniu uprzedmiotawiającemu, „którego produkt logiki refleksji identyfikuje jako abstrakcyjną samodzielność”<sup>37</sup>. Jak zobaczymy, „abstrakcyjna samodzielność” jest jednym z ważniejszych momentów pozoru w dialektyce istoty i bytu. Problem uprzedmiotowienia bytu (a dokładniej prostej bezpośredniości bytu) jest ściśle związany z przedstawieniem prawdy. Można również powiedzieć, że rozpoznanie pozoru w produktach myślenia uprzedmiotawiającego postępuje równoległe do odsłaniania *prawdy* bytu, istnienia (*Dasein*), realności, dialektyki skończoności i nieskończoności, dialektyki czegoś i tego, co inne, problemu *początku* (bezpośredniości jako początku) itd. Weźmy za przykład określenie istnienia (*Dasein*) jako tego, co pierwsze:

Jako to, co pierwsze ‘przejawia się (*erscheint*)’ istnienie (*Dasein*) w tym sensie, że myślenie, które miarodajnie orientuje się na to pojęcie w swoim ‘intelektualnym oglądzie uniwersum’, wytwarza *pozór* swojego pierwszeństwa. Można również dobrze powiedzieć: określenie ‘istnienia (*Dasein*)’ samo wytwarza pozór, kiedy obejmuje ‘to, co pierwsze, z czego się wychodzi’<sup>38</sup>.

Innym przykładem może być tu krytyka refleksji zewnętrznej (a dokładniej takiego myślenia, które posługuje się czy też przyjmuje postać refleksji zewnętrznej).

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Sam Theunissen zaznacza, że Hegel „nie oferuje wypracowanej teorii jedności przedstawienia i krytyki”; *ibid.*, s. 85.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 109.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 70.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 196-197.

Myślenie przedstawiające wytwarza pozór przez to, że hipostazuje ono swój przedmiot, to znaczy rozważa go jako zewnętrzny wobec siebie. Im bardziej zewnętrzne istnienie (*Dasein*), tym więcej pozoru. Jeśli myślenie przedstawiające *explicite* przyjmuje postać refleksji zewnętrznej, to *eo ipso* przesuwą również pozór *explicite* w pole widzenia. Tą korelację Hegel uświadamia swojemu czytelnikowi w ten sposób, że ilustruje refleksję zewnętrzną za pomocą mniemania (*das Meinen*), które, stojąc na stanowisku zmysłowej pewności, „*To (Dieses)*” uważa za „coś zupełnie określonego”<sup>39</sup>.

Logika, przedstawiając *prawdę* istnienia (nie ma takiego istnienia (*Dasein*), które „nie byłoby tym, co inne”), rozwiązuje jednocześnie pozór wytwarzany przez myślenie uprzedmiotawiające istnienie. Zarysowuje się tu zbieżność serii określeń *prawdy* (przynależnej myśleniu przedstawiającemu i krytykującemu) i serii określeń *pozoru* (przynależnej myśleniu przedstawianemu i krytykowanemu). Refleksja zewnętrzna utrwała na przykład binarną opozycję czegoś (*Etwas*) i tego, co inne (*ein Anderes*), wytwarzając tym samym pozór ich zupełnej określoności w tym przeciwstawieniu. Natomiast logika ukazuje, że coś i to, co inne, przechodzą w siebie wzajemnie zgodnie z ich *własną* dialektyką i dopiero to stanowi ich *prawdę*.

Na zjawiskowej powierzchowności istnienia (*Erscheinungs Oberfläche des Daseins*) coś i to, co inne, są rzeczywiście tym, co inne, względem siebie. Ale zgodność przedstawienia z realnością jest prawdą tylko w metafizycznym sensie. Natomiast w *logicznej* prawdzie partycypuje pozór istnienia (*der daseinsmäßige Schein*) dopiero o tyle, o ile w nim samym tkwi załóżek, którego rozwinięcie [ten pozór] rozwiązuje<sup>40</sup>.

W ten sposób jasna staje się ścisła przynależność prawdy i pozoru. Można zaryzykować twierdzenie, że prawda jest rozwijana z pozoru. Innymi słowy, rozpoznanie i rozwiązanie pozoru stanowi immanentny moment odsłaniania prawdy *logicznej*. Z kolei zamrożenie binarnej opozycji prawdy i pozoru stanowi charakterystyczny stan refleksji zewnętrznej.

Hegel podkreśla, że refleksja immanentna tym właśnie różni się od refleksji zewnętrznej, że nie zajmuje miejsca *trzeciego*, zewnętrznego i obojętnego względem rozwijanych określeń obserwatora, lecz przedstawia je w ich własnym ruchu, po prostu *jest* tym ruchem. Dotyczy to również tych momentów, które polegają na wzajemnym przeciwsta-

<sup>39</sup> Ibid., s. 258.

<sup>40</sup> Ibid., s. 257.

wieniu pewnych określeń. Czy oznacza to, że refleksja immanentna *staje się* wówczas refleksją zewnętrzną czy może tylko odgrywa jej rolę?

Jak już zaznaczyliśmy, logika Hegla stale pracuje w dwóch równoległych rejestrach: prawidłowego rozwoju refleksji oraz niejako ślepych uliczek myślenia. Czy ten rozziew jest ostatecznie znoszony w totalności refleksji? Innymi słowy, czy refleksja zewnętrzna stanowi ostatecznie pewien przejrzysty, opanowany i zniesiony (w sensie *Aufhebung*) moment refleksji immanentnej? Działanie refleksji immanentnej naznaczone jest stałym przypomnieniem o istnieniu myślenia pracującego w rejestrze refleksji zewnętrznej. Nie mamy tu wcale do czynienia z jakimś chwilowym zapomnieniem. Nie jest to zresztą sytuacja wyjątkowa dla projektów filozoficznej samowiedzy. Również Kant, opalowując obszar czystego rozumu poprzez przedstawienie jego *wadliwych* postaci (kumulujących w teorii metafizycznej), wspomina o „naturalnych skłonnościach rozumu”, których ostatecznie nie da się usunąć i zapomnieć, ponieważ stale się *przypominają*.

Można powiedzieć, że odwoływanie się do punktu widzenia refleksji zewnętrznej stanowi sposób odnoszenia się refleksji immanentnej do siebie samej (podobnie jak określenia „to, co inne”, „pozór” czy „to, co zewnętrzne” stanowią sposób odnoszenia się do siebie istoty). Pozostając w konwencji obrazowych sformułowań Hegla, ten zewnętrzny punkt widzenia można również potraktować jako swego rodzaju zwierciadło dla działania refleksji immanentnej. Jeśli *Nauka logiki* przedstawia autentyczny ruch myślenia, to pozycji zajmowanej przez refleksję zewnętrzną nie można jednak pojmować wyłącznie jako wygodnej fikcji heurystycznej, która pozwala posunąć dalej projekt samowiedzy. Gdyby stanowiłaby ona tego rodzaju fikcję, to mielibyśmy tu do czynienia tylko z pewną grą na martwym, już zastanym i od dawna gotowym materiale. Refleksja zewnętrzna stanowi żywy moment refleksji immanentnej. Ta okoliczność stawia pod znakiem zapytania możliwość udanej konwergencji myślenia, ponieważ z konieczności musi ono zawierać (i stale odtwarzać) momenty swojej własnej nieprawdy. Jednocześnie wcale nie unieważnia projektu samowiedzy rozumu, ponieważ nie zwalnia z podjęcia trudu myślenia, lecz tym bardziej go wymaga.

Ślawomir Szymański